



# Les "Questions casuistiques" de la Doctrine de la Vertu : la rationalité kantienne à l'épreuve

Isabelle Butterlin

## ► To cite this version:

Isabelle Butterlin. Les "Questions casuistiques" de la Doctrine de la Vertu : la rationalité kantienne à l'épreuve. Les "Questions casuistiques" de la Doctrine de la Vertu : la rationalité kantienne à l'épreuve, Apr 2004, Lyon (ENS), France. pp.135-146. hal-00425924

**HAL Id: hal-00425924**

**<https://hal.science/hal-00425924>**

Submitted on 23 Oct 2009

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Les « Questions casuistiques » de la *Doctrina de la Vertu* :

### La rationalité kantienne à l'épreuve

Les questions casuistiques de la *Doctrina de la Vertu*, tout au moins celles qui concernent le suicide<sup>1</sup>, soulèvent une difficulté particulière dans l'économie de l'œuvre pratique de Kant. Elles paraissent suggérer une prise en compte des circonstances de l'action, et, à ce titre, un égard pour les conséquences qui pourraient être les siennes. C'est ce porte-à-faux que suggère, dans la préface à la traduction qu'il en établit, Alain Renaut :

"On a souvent reproché à la philosophie pratique de Kant son formalisme pour lui opposer, parfois avec talent, le projet d'une 'éthique concrète'. (...) Le lecteur qui suivra Kant dans le trajet conduisant de la formulation de l'impératif catégorique jusqu'à l'examen des 'questions casuistiques' qui, au fil de la *Doctrina de la Vertu*, accompagnent l'établissement des devoirs moraux se demandera de quelle singulière illusion d'optique a procédé la légende, si pieusement entretenue, du rigorisme et du formalisme kantien".<sup>2</sup>

On le voit, cette attention soudaine modifierait de façon non négligeable les positions classiques de Kant sur l'indifférence de la morale vis-à-vis des conséquences de nos actions, dès lors que la maxime qui y préside est irréprochable :

"(...) une action accomplie par devoir tire sa valeur morale *non pas du but* qui doit être atteint par elle, mais de la maxime d'après laquelle elle est décidée; (...). Que les buts que nous pouvons avoir dans nos actions, que les effets qui en résultent, considérés comme fins et mobiles de la volonté, ne puissent communiquer à ces actions aucune valeur inconditionnée et morale, cela est évident (...)".<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Kant, 1797, *Métaphysique des mœurs*, deuxième partie, *Doctrina de la vertu*, traduction et introduction par Alexis Philonenko, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1985, pp. 96 à 98.

<sup>2</sup> Kant, *Métaphysique des mœurs*, I, *Fondation de la Métaphysique des mœurs*, *Introduction à la métaphysique des mœurs*, traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut, Garnier-Flammarion, Paris, 1994, p. 21. Soulignons que, dans sa remarquable introduction à la *Doctrina de la Vertu*, Alexis Philonenko voit dans les *Questions casuistiques* l'examen des "conditions d'une exception" (Kant, 1797, p. 22) au rigorisme, et il est inutile d'insister sur la difficulté redoutable que cela soulève dans le kantisme.

<sup>3</sup> Kant, 1785, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, traduction de Victor Delbos revue par Alexis Philonenko, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1980, p. 65.

Et le choix du suicide est présenté comme étant en contradiction avec l'impératif catégorique :

"(...) l'homme n'est pas une chose ; il n'est pas par conséquent un objet qui puisse être traité *simplement* comme un moyen ; mais il doit dans toutes ses actions être toujours considéré comme une fin en soi. Ainsi je ne puis disposer en rien de l'homme en ma personne, soit pour le mutiler, soit pour le corrompre, soit pour le tuer".<sup>4</sup>

Il paraît alors difficile de penser une éventuelle autorisation du suicide au motif qu'il pourrait avoir de bonnes conséquences. Nous proposons d'examiner la définition du suicide dans la pensée kantienne, définition qui donnera les motifs de sa condamnation, puis de relire ces questions en confrontant la lecture conséquentialiste qui peut en être donnée et une lecture plus classiquement kantienne, afin d'éprouver leur validité respective.

Mais une question d'ordre plus général sous-tend cette analyse : faut-il défaire la formulation kantienne de la morale des adjectifs de rigorisme et de formalisme pour concevoir qu'elle rencontre enfin dans les *Questions casuistiques* des questions concrètes posées par le monde de l'action humaine ? Ne peut-on concevoir une lecture de ces *Questions* qui les intégrerait de façon cohérente dans la formulation kantienne de la morale et qui concilierait cette position avec l'attention au réel ? Ce qui se joue alors, ce serait la capacité d'une morale rigoriste et formaliste à effectivement réguler le monde.

### *La définition kantienne du suicide*

Le fait que l'homicide commis sur soi soit volontaire ne suffit pas, selon la définition kantienne, pour qu'on puisse parler d'un suicide :

"L'homicide volontaire commis sur soi ne peut véritablement être appelé SUICIDE (*homicidium dolosum*), que s'il est prouvé qu'il s'agit en général d'un crime perpétré sur notre propre personne ou sur celle d'autrui par l'intermédiaire de la nôtre (par exemple lorsqu'une femme enceinte se donne la mort)".<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Kant, 1785, p. 106.

<sup>5</sup> Kant, 1797, p. 96.

Kant amende la définition classique du suicide comme mort volontaire. Cette seule condition n'est plus suffisante ; il faut encore que l'on puisse prouver qu'on se trouve en face d'un crime. Dans l'introduction à la *Doctrine du droit*, au paragraphe IV, Kant définit le crime en le distinguant de la simple faute :

"La *transgression sans préméditation* , mais néanmoins imputable, se nomme une simple *faute (culpa)*. Une transgression *délibérée* (celle qui est liée à la conscience qu'il s'agit d'une transgression) s'appelle *crime (dolus)*".<sup>6</sup>

Il ne suffit pas que nous détruisions de façon volontaire et préméditée notre nature pour que notre acte soit qualifié de suicide ; il faut que s'y ajoute non pas la simple transgression mais la conscience de la transgression que nous commettons si nous choisissons une telle maxime. Ce qui ne signifie cependant pas que nous choisissons la transgression pour elle-même, car ce choix serait le fait d'une volonté diabolique qui n'est pas de la mesure de l'homme. Cette distinction entre la mort volontaire et le suicide n'apparaît pas dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* dont nous rappelions le texte. La condamnation de la transgression du devoir de se conserver y est simplement affirmée, alors que des déterminations plus précises, concernant par exemple la mutilation, sont laissées à l'élaboration d'une morale<sup>7</sup>.

Nous soulignons en outre que cette condamnation du suicide prend place dans une perspective où le suicide n'est envisagé que sous l'angle des devoirs de l'homme envers lui-même. Kant renonce à prendre en considération ici les devoirs "des époux les uns envers les autres, ou des parents envers les enfants, ou du sujet envers l'autorité ou ses concitoyens", devoirs des hommes entre eux, ou encore les devoirs des hommes envers Dieu, qu'il évoque cependant, par prétérition.

"Il n'est ici question que de savoir si le suicide prémédité est une violation du devoir envers soi-même", formule par laquelle Kant épure la discussion de tous les autres aspects concernant de très près le suicide mais qu'il renonce à prendre en considération<sup>8</sup>. La formulation efficace de la question demande que tous les aspects non pertinents du réel soient

---

<sup>6</sup> Kant, 1797, p. 98.

<sup>7</sup> Kant, 1785, p. 106.

<sup>8</sup> L'insistance que met Kant à souligner l'aspect épuré de la question est remarquable, car cet article concernant le suicide est le premier de la première section, "Des devoirs de l'homme envers soi en tant qu'être animal", du livre premier, "Des devoirs parfaits envers soi-même", Kant 1797, p. 95.

un moment écartés, même s'ils ne peuvent l'être qu'au prix d'une abstraction difficile. La précision rigoureuse de la question est la condition de la validité de la réponse : dans le cas du suicide, on trouverait aisément un motif de condamnation dans l'abandon de nos responsabilités vis-à-vis des autres hommes (et nous ne saurions vouloir qu'un tel abandon devienne une règle universelle), ce qui en fait une transgression de nos devoirs envers Dieu, qui nous a placés dans ce monde.

La question se resserre ici autour des devoirs envers soi, dans un mouvement qui rappelle celui que Kant imposait à la polémique qu'il eut avec Constant : il centrait la question de la véracité autour des "cas où l'on ne peut se dérober à une réponse par oui ou par non"<sup>9</sup>, restriction qui permettait de ne pas se perdre dans les méandres casuistes du mensonge par omission, des réponses peu claires ou du refus pur et simple de répondre et qui obligeait à une claire détermination de notre maxime d'action.

La condamnation du suicide semble sans appel après cette définition, dont elle découle sans que ne surgisse de problème particulier :

"L'homme ne peut aliéner sa personnalité aussi longtemps qu'il existe pour lui des devoirs, donc aussi longtemps qu'il vit ; et c'est une contradiction que de lui reconnaître le droit de se délier de toute obligation, c'est-à-dire d'agir aussi librement que s'il n'avait besoin pour cela d'aucune espèce de droit".<sup>10</sup>

L'argument revient à dire qu'autoriser le suicide n'est rien d'autre que donner à l'homme le droit de se défaire de tous ses devoirs comme il se défait de l'être phénoménal dont il a la charge en tant qu'être nouménal. L'être phénoménal est ce corps qu'a l'homme nouménal et dont il a la garde, envers lequel il a un devoir de "conservation". Kant tient compte de cette dualité du sujet humain, à la fois sujet moral possible et nature animale, d'une façon négative, quand il renvoie l'homme à sa finitude et à sa sensibilité. Mais ce thème n'est pas uniquement un thème négatif, comme le souligne Jean-Michel Muglioni ; il est en outre un caractère déterminant de la formulation kantienne de la morale :

---

<sup>9</sup> Kant *Sur un prétendu Droit de mentir par humanité*, in *Théorie et pratique. Le droit de mentir*, traductions Louis Guillermit, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1984, p. 68.

<sup>10</sup> Kant 1797, p. 97.

"S'il ne fallait pas penser la réalisation de la liberté en l'homme et par l'homme, être de la nature, s'il fallait en finir avec l'humain, et imaginer quelque au-delà sans pathologique, une autre vie, autre au point que l'homme y serait délivré de sa nature besogneuse et finie, si Kant envisageait par rigorisme une humanité délivrée de l'anthropologique, outre qu'il serait insensé de vouloir pour l'homme une vie abolissant la nature humaine, on ne comprendrait pas comment l'homme, être sensible, en est venu à vouloir renoncer à sa sensibilité : il ne resterait qu'à feindre une sensibilité capable de se refuser elle-même, une vie tournée contre la vie, violence de l'homme contre lui-même".<sup>11</sup>

Kant insiste bien sur un lien positif avec la nature animale de l'homme et son corps, lorsqu'il souligne que manquer à la conservation de l'*homo phaenomenon* dégrade l'humanité en sa personne (*homo noumenon*). Dans l'analyse du lien entre les deux aspects par lesquels le sujet peut être saisi, Kant insiste sur le motif métaphysique de la finitude, mais il insiste aussi sur les motifs pratiques de la responsabilité et de la conservation. On comprend ainsi en quoi la santé et le soin du corps ont un réel droit de cité dans la formulation kantienne de la morale<sup>12</sup>.

Il convient alors de s'étonner, dans un cadre aussi précis, et devant une condamnation aussi radicale du suicide, de l'intervention des *Questions casuistiques*. Car dans ces *Questions casuistiques*, qui restent d'ailleurs sans réponse de la part de Kant, des éléments conséquentialistes semblent se glisser. Il est de la même façon possible de lire en termes conséquentialistes la distinction entre la mutilation et l'amputation, ce que nous avons tenté d'éviter. Ce passage pose donc deux problèmes spécifiques dans l'économie générale de la formulation kantienne de la morale. Le premier est de déterminer pourquoi il intervient alors que sa nécessité ne semblait pas s'imposer, le second est d'isoler en lui un souci de prise en compte des conséquences de l'acte ou d'en nier la présence. Nous commencerons par la seconde de ces questions.

### *Suicide et calcul des conséquences*

---

<sup>11</sup> Muglioni, 1993, *La philosophie de l'histoire de Kant. Qu'est-ce que l'homme ?*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, p. 230.

<sup>12</sup> Il faut rattacher à ce souci la distinction établie par Kant entre la mutilation, qui est rattachée au cas des suicides partiels et qui est à ce titre condamnée, et l'amputation. Nous y reviendrons par la suite.

Les *Questions casuistiques* semblent appeler à une lecture conséquentialiste<sup>13</sup>, au sens où Kant tiendrait compte des conséquences de l'acte, entrant dans leur calcul afin de déterminer la validité du choix. Nous remarquons en effet une structure similaire dans ces questions : un mal extrême (effectif ou craint) est évité par le recours à la destruction de soi. Diverses variations se font à partir de ce paradigme.

Le cas type est le sacrifice de Curtius<sup>14</sup> qui choisit la mort afin de sauver le peuple romain<sup>15</sup>. Mais cet exemple demande d'établir une distinction entre le suicide stoïcien et le suicide romain. Car la référence au sacrifice de Curtius comme à la mort admirable de Sénèque pourraient prêter à confusion. D'autant plus que Kant ne se défend pas d'un certain respect pour le courage stoïcien.

Ce calcul paraît à l'œuvre dans l'exemple de l'hydrophobe que nous reprenons avant les autres cas car les différents paramètres sont explicitement mis en place par Kant :

"Éprouvant déjà de l'hydrophobie, effet de la morsure d'un chien enragé, (a) et après s'être rendu compte qu'il n'a encore jamais vu une guérison, un homme s'est donné la mort (b) pour éviter, comme il le dit dans une lettre qu'il a laissée derrière lui, de faire dans ses transports de rage ((c) auxquels il s'est déjà senti entraîné), d'autres malheureux ; la question est de savoir s'il a ce faisant injustement agi".<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Charles Freed donne de ces deux concepts une définition que nous reprenons à notre compte : "La conception opposée du bien et du mal, celle selon laquelle il y a des choses que nous ne devons pas faire quel que soit le bien que nous en espérons, a toujours été considérée comme une provocation et un scandale par le conséquentialisme. Si un état du monde est le meilleur possible et que nous l'atteignons au plus bas prix possible; qu'est-ce qui peut importer d'autre ? Pourtant la conception opposée (la déontologique) soutient que la façon dont on atteint un but a une signification morale qui ne peut se confondre avec l'importance et l'ampleur du but.", Freed, *Right and Wrong*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1972, p. 8.

<sup>14</sup> Voir Kant 1797, pp. 96-97.

<sup>15</sup> Curtius est, dans la littérature latine, la figure archétypale du sacrifice: "La même année, un tremblement de terre ou quelque autre violent phénomène fit, dit-on, se creuser à peu près au milieu du forum un vaste gouffre d'une immense profondeur. Et on avait beau y jeter de la terre, chacun en apportant pour son compte, cet abîme ne pouvait se combler: jusqu'à ce qu'un avertissement des dieux engageât à rechercher 'ce qui faisait la principale force du peuple romain'; c'était là en effet ce qui devait être consacré à ce lieu même, disaient les devins, si on voulait la perpétuité de l'État romain. Alors Marcus Curtius, jeune homme signalé dans la pratique de la guerre, blâma, raconte-t-on, ceux qui se demandaient s'il n'y avait pas quelque avantage acquis à Rome quine fût pas supérieur à celui des armes et de la valeur militaire; (...) il se dévoua solennellement. Puis (...) il se précipita tout armé dans le gouffre (...)", Tite-Live, *Histoire romaine*, texte établi par Jean Bayet et traduit par Raymond Bloch, Les Belles Lettres, Paris, 1968, tome VII, livre VII, paragraphe 6.

<sup>16</sup> Kant 1797, p. 98. Nous avons rajouté les lettres entre parenthèses.

Kant semble renvoyer face-à-face deux calculs participant de la même certitude : d'une part l'hydrophobe est certain de mourir comme le lui confirme la constatation marquée (a), quand bien même il ne se donnerait pas la mort. D'autre part il sait qu'il risque de propager la maladie dans des transports qui ne relèvent pas de la pure imagination craintive, mais qui se sont déjà manifestés (c). Il lui reste alors le choix, semble-t-il, entre mourir de sa maladie en propageant l'épidémie (b), ce qui peut être compté comme une conséquence catastrophique, ou mourir de sa propre main, ce qui ne changera pas son sort mais évitera la propagation du fléau. Aussi un calcul conséquentialiste lui conseillerait-il de mettre fin à ses jours : c'est la seule manière de ne pas ajouter à sa mort d'autres morts.

De la même façon, le souverain est prêt à se sacrifier pour éviter d'être pris en otage par les ennemis (nous pouvons identifier en lui la figure de Frédéric II, roi en Prusse) : la structure est similaire. Des conséquences catastrophiques sont envisagées et la possibilité de la mort qui arrêterait leur cours est prévue. La seule différence avec le cas de Curtius ou celui de l'hydrophobe est que ce calcul reste du domaine de la prévoyance et ne donne pas lieu à une mise à mort effective (mais les moyens de cette autodestruction sont envisagés).

La structure est toujours présente, même si elle se tourne cette fois vers l'ordre de l'hypothétique, dans le cas de celui qui accepte de se faire vacciner. Il échange un risque de mourir d'une maladie qu'il n'a pas contre les risques effectifs du vaccin. On comprend dès lors la plus grande méfiance de Kant envers cet acte qui, d'une certaine façon, provoque le danger auquel il prétend permettre d'échapper. Un tel acte met alors son auteur "dans un cas beaucoup plus embarrassant que le marin qui, au moins, ne suscite pas la tempête il s'expose"<sup>17</sup>.

Reste le cas de Sénèque, qui, par sa mort volontaire, n'évite pas un mal aux autres mais s'en évite un à lui-même, tout comme celui qui consent à se faire vacciner. Sa mort est décidée et il ne peut l'éviter, mais il peut éviter en elle la part d'opprobre que comporte la condamnation à mort. Sénèque mourra de toute façon, mais il mourra déshonoré ou libre. La conséquence envisagée n'est pas alors de l'ordre du fait, qui reste inévitable, mais de l'ordre de la qualification morale. Cette lecture est celle que propose Kant dans *l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique* :

---

<sup>17</sup> Kant 1797, p. 98.



"Cependant cette action a beau rester toujours horrible, et l'homme a beau se rendre, par là, digne d'opprobre, il est remarquable que dans les périodes révolutionnaires, où l'illégalité publique est déclarée légitime (à l'époque du Comité de Salut public dans la République française), des hommes attachés à l'honneur (comme Roland) aient cherché à prévenir une exécution légale par un suicide qu'ils auraient tenu pour blâmable dans une époque constitutionnelle. En voici la raison : dans toute exécution légale il y a quelque chose d'infamant, puisqu'elle est une punition, et, si l'exécution est injuste, celui qui sera la victime de la loi peut ne pas la reconnaître comme méritée. Et il le prouve de la manière suivante : s'il a été voué à la mort, il préfère la choisir comme un homme libre et se tuer lui-même. C'est pourquoi les tyrans (comme Néron) accordaient comme une marque de faveur la permission pour le condamné de mettre fin lui-même à ses jours : car il y avait là plus d'honneur".<sup>18</sup>

Le gain dans ce dernier cas serait la sauvegarde de la dignité du condamné dans la mort volontaire alors que l'exécution aurait indiqué une faute qu'il ne reconnaît pas.

Plusieurs arguments, cependant, retiennent d'adopter cette lecture conséquentialiste du texte kantien : d'une part elle le mettrait en contradiction avec les positions classiques de Kant, et tout d'abord celles concernant le suicide :

"Un homme, à la suite d'une série de maux qui ont fini par le réduire au désespoir, ressent du dégoût pour la vie, tout en restant assez maître de sa raison pour pouvoir se demander si ce ne serait pas une violation du devoir envers soi que d'attenter à ses jours. Ce qu'il cherche alors c'est si la maxime de son action peut bien devenir une loi universelle de la nature. (...) La question est donc seulement de savoir si ce principe de l'amour de soi peut devenir une loi universelle de la nature. Mais alors on voit bientôt qu'une nature dont ce serait la loi de détruire la vie même, juste par le sentiment dont la fonction spéciale est de pousser au développement de la vie, serait en contradiction avec elle-même, et ainsi ne subsisterait pas comme nature ; que cette maxime ne peut donc en aucune façon occuper la place d'une loi universelle de la nature, et qu'elle est en conséquence contraire au principe suprême de tout devoir".<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Kant, 1798, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, traduction par Michel Foucault, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1988, pp. 114-115.

<sup>19</sup> Kant, 1785, p. 96.

Nous serions de plus en porte-à-faux avec la détermination de l'action morale. Or dans les premières pages de la *Doctrine de la vertu*, la position la plus stricte est réaffirmée sur ce point, puisque d'elle découle la distinction entre le droit et l'éthique :

"On peut penser de deux manières le rapport de la fin au devoir : ou bien on peut en partant de la fin chercher la *maxime* des actions conformes au devoir, ou bien, inversement, partant de cette maxime, on peut chercher la *fin* qui est en même temps un devoir. - La *doctrine du droit* suit la première démarche. (...) L'éthique, en revanche, suit une démarche opposée".<sup>20</sup>

S'il faut se résoudre à adopter une lecture conséquentialiste des arguments kantien, cette solution doit intervenir en dernier lieu, puisqu'elle fragilise la cohérence du texte. Nous avons déjà rappelé cette affirmation classique du kantisme<sup>21</sup>.

En outre, si des accents conséquentialistes intervenaient dans le texte kantien, il faudrait se demander pour quelles raisons les questions casuistiques n'aboutissent pas alors à une autorisation de cette conduite. Il est en effet clair qu'en termes conséquentialistes le suicide doit être autorisé au moins dans le cas<sup>22</sup> de l'hydrophobe.

### *Les motifs de ces morts volontaires*

Il n'est pas nécessaire de suivre une lecture conséquentialiste pour comprendre l'hésitation de Kant à qualifier ces morts volontaires de suicide. Il suffit pour cela de revenir à la définition qu'il donne dans les premières lignes de son article et dans laquelle il distingue homicide volontaire et suicide. Cette distinction avait pu paraître obscure : elle prend maintenant tout son intérêt. La question qui est posée de façon répétée concerne la qualification de ces actes : est-ce bien un suicide ? Doit-on considérer l'acte comme héroïque ? Peut-on considérer que cette mort volontaire soit un crime ?

Le cas le plus clair dans cette lecture sera peut-être celui de Sénèque, qui, sans les lignes de l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, aurait pu paraître obscur dans le

---

<sup>20</sup> Kant, 1797, p. 52.

<sup>21</sup> Voir note 3, p. 1.

<sup>22</sup> Nous avons privilégié l'exemple concernant l'hydrophobe, qui est celui dans lequel le calcul des conséquences est à la fois élaboré et aisé, mais la même démonstration pourrait être menée à propos des autres exemples de ces questions casuistiques.

cadre d'une lecture conséquentialiste. Sénèque sauve sa dignité, ne permet pas qu'une injuste condamnation le ravale au rang de coupable alors qu'il ne l'est pas. Il n'a donc pas en vue cette transgression du devoir de conservation de soi mais le souci de sa dignité. Dès lors, selon la définition du suicide donnée par Kant, il pourrait ne pas s'agir d'un suicide, à parler précisément. En effet, Sénèque ne se tue pas par amour de soi, car nous serions alors dans le cas examiné dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* que nous rappelions plus haut. Il se tue pour affirmer la liberté et la dignité de sa personne, ce qui le place dans une situation radicalement différente. Et que ce choix puisse aussi se comprendre en termes conséquentialistes ne rend pas cette lecture nécessaire.

Cette distinction entre les homicides volontaires commis sur soi et les suicides ne signifie pas que Kant autorise cet acte, même s'il ne peut se défendre d'une certaine admiration devant le courage qui est nécessaire pour l'accomplir :

"Le suicide présuppose-t-il le courage ou toujours la lâcheté ? (...) La manière dont on se suicide permet de discerner d'une façon certaine ces dispositions d'esprit. Si on choisit de mourir d'un coup et sans salut possible - d'un coup de pistolet, par l'effet d'un poison violent (comme ce grand monarque qui en emportait à la guerre pour le cas où il serait fait prisonnier) ou en se jetant dans une eau profonde avec une pierre au cou - alors on ne peut contester le courage du suicide".<sup>23</sup>

Le cas de Curtius soulève la même question. Kant demande si on peut appeler suicide le fait "de se jeter au devant d'une mort certaine (...) pour sauver la patrie". Or cette question n'a de sens que si on en revient à la définition initiale. Dans le cadre d'une définition intuitive du suicide, qui ne demande que le caractère volontaire de la mort, il n'y a pas lieu d'hésiter. Il faut comprendre pourquoi ces cas de morts volontaires ne sont peut-être pas des suicides, pourquoi leur inclusion dans l'ensemble des cas de suicide ne peut se faire sans au moins un examen plus poussé (d'où les questions casuistiques, qui trouvent ici justification et sens).

Il est remarquable que les homicides volontaires, ou les risques d'homicide volontaire (la vaccination), qui sont examinés dans ces questions soient envisagés dans des situations où ils pourraient représenter la seule issue acceptable, d'un point de vue éthique. La

---

<sup>23</sup>Kant, 1798, p. 114.

maxime qui préside à ce choix n'est en rien entachée d'égoïsme : Curtius sauve la patrie et pouvait-il vouloir une autre maxime que celle qu'il a choisie ? Pouvait-on vouloir que l'égoïsme préside à toutes les actions et que chacun choisisse sa sécurité propre plutôt que celle de la patrie ? Il est difficile d'adopter cette maxime et d'échapper à une accusation d'égoïsme. On peut comprendre alors que celui qui la choisit ne tienne pas compte de la transgression du devoir de conservation de soi dont il se rend coupable. Et l'absence de cette idée de transgression fait qu'il pourrait ne pas s'agir d'un crime, et donc ne pas s'agir d'un suicide.

Le souverain qui pense à éviter à son peuple une rançon trop lourde en se donnant les moyens de provoquer sa mort choisit une maxime qui ne paraît pas condamnable en termes kantien : il évite à ses sujets le risque d'être traités en moyens de sa liberté et de sa vie s'il est fait prisonnier. Il est clair qu'il ne vise pas sa mort, et qu'il n'a pas en vue la transgression du devoir de se conserver dans son être. Aussi ne recherche-t-il pas sa propre destruction mais le bien de son peuple.

L'hydrophobe évite de propager la rage ; et il n'est pas nécessaire, pour adopter cette maxime, de se livrer à une évaluation des conséquences. Il suffit de répondre à la question de la possible universalisation de nos maximes. Pouvons-nous vouloir que tous ceux qui souffrent d'une maladie contagieuse la propagent sans précaution ? Le problème éthique est que, dans son cas comme dans les précédents, la seule précaution qu'il peut prendre, la seule maxime qui ne soit pas une maxime égoïste, est de se tuer, puisque telle est la violence de ses transports de rage.

Nous sommes renvoyés dans ces divers cas, au bonheur d'autrui, présenté comme une "fin et en même temps un devoir"<sup>24</sup>, mais large :

"Or puisque je dois sacrifier une partie de mon bien-être à d'autres sans espérer de compensation parce que cela est un devoir, il est impossible de déterminer avec précision les limites jusqu'auxquelles je dois faire ce sacrifice (...) - Ainsi ce devoir n'est qu'un devoir *large* ; il nous laisse la latitude de faire plus ou moins sans qu'il soit

---

<sup>24</sup>Kant, 1797, p. 64.

possible d'indiquer des limites précises. - La loi vaut seulement pour les maximes et non pour les actions particulières".<sup>25</sup>

Ne sommes-nous pas dans ces cas aux limites de ce devoir, confrontés aux difficultés d'application de la loi en tant qu'elle ne dit pas l'action bonne elle-même mais selon quelle modalité voudrait une volonté qui serait une volonté bonne ? Devons-nous, dans certains cas, aller jusqu'à la destruction de nous-mêmes, lorsque la continuation de notre vie pourrait avoir des conséquences dramatiques ? Kant, s'il envisage cet aspect, le rencontre dans les exemples limites qui sont évoqués dans les questions casuistiques. Et nous comprenons donc la légitime présence de ces questions, qui se formulent dans le vide existant entre la maxime et sa mise en œuvre. Il serait par trop simplificateur de renvoyer Kant à une rigueur univoque et sans souci du monde, comme le note Jean-Michel Muglioni :

"Ainsi, malgré le rigorisme de sa doctrine fondamentale, Kant ne prétend pas réduire à la simplicité de quelques formules l'extrême diversité des cas que présente la vie. Il juge inexact à cet égard le principe stoïcien, selon lequel il n'y a qu'une seule vertu et qu'un seul vice".<sup>26</sup>

Notons toutefois que les questions casuistiques ne conduisent pas à autoriser ces actes, même s'ils ne sont pas à proprement parler des suicides - ce qui aurait dû être le cas si la thèse conséquentialiste était pertinente. Le texte de l'*Anthropologie*, publié un an après la *Doctrine de la Vertu*, fait preuve d'une certaine reconnaissance du courage et de la dignité de certains suicides. Pourtant il se termine par une phrase qui n'apparaissait pas sur le manuscrit et que Kant a cru devoir ajouter par la suite : "Mais je n'aspire pas à défendre la moralité de cet acte".<sup>27</sup>

Reste un cas quelque peu à part, celui de la vaccination, qu'il faut à présent tenter de résoudre dans la ligne de lecture ici proposée. Il ne semble pas possible de conserver une vision conséquentialiste puisque cet acte est perçu comme très complexe au regard de la loi alors même que Kant souligne la conséquence visée, "*afin de conserver sa vie*"<sup>28</sup>. Cette conséquence attendue ne rend pas le jugement de Kant plus indulgent. Car il y avait à cette époque, dans le fait de se faire vacciner une sorte de proximité provoquée de la mort qui n'y

---

<sup>25</sup> Kant, 1797, p. 65.

<sup>26</sup> Muglioni, 1993, p. 207.

<sup>27</sup> Kant, 1798, p. 115.

<sup>28</sup> Kant, 1797, p. 98.

est plus aujourd'hui<sup>29</sup>. Le fait de provoquer cette proximité rapproche de la transgression du devoir de conservation de soi. Si Kant entrait dans des arguments conséquentialistes, il prendrait sans doute en considération les diverses chances de développer la maladie ou de prolonger son espérance de vie par le vaccin, questions fort débattues à l'époque où se développaient les connaissances statistiques concernant le vivant.

Nous retrouvons alors l'attention portée aux moyens que la seule légitimité de la règle ne suffit pas à rendre légitimes eux-mêmes, ce qui peut être une des définitions de la position déontologique. Mais comment comprendre alors la distinction entre amputation et mutilation<sup>30</sup> établie dans le passage concernant le suicide partiel ? La seule différence n'est-elle pas conséquentialiste : dans le premier cas on vise à recouvrer la santé et à prolonger sa vie, alors que les motifs de la seconde sont moralement condamnables ?

"Se priver d'une partie intégrante comme organe (se mutiler), par exemple donner ou vendre une dent pour l'implanter dans la gencive d'un autre, ou bien se soumettre à la castration pour poursuivre une vie de chanteur plus aisée, etc..., relève du suicide partiel. Mais il n'en est pas de même de l'amputation d'un membre gangrené, ou qui menace de le devenir, mettant ainsi la vie en danger".<sup>31</sup>

Devons-nous comprendre que les conséquences de notre acte en changeant la nature et que le même acte, sectionner un membre, est acceptable qu'il a pour conséquence de

---

<sup>29</sup> Le thème de l'inutilité de la vaccination et du risque qu'elle fait courir était assez commun au XVIII<sup>ème</sup> siècle comme le remarque Anne Fagot-Largeault citant en particulier le *Mémoire sur l'inoculation de la petite vérole* de M. de la Condamine qui contestait que le choix fût entre ne pas prendre de risque et en prendre un ; la loterie était forcée et on ne pouvait refuser de jouer. Il fallait choisir entre deux risques, celui lié au vaccin étant sept fois moins élevé que celui lié à la maladie. Voir Fagot-Largeault, Anne, *Les causes de la mort. Histoire naturelle et facteurs de risque*, publication de l'Institut Interdisciplinaire d'Études Épistémologiques, Lyon, et Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1989, Chapitre 6 "Approche probabiliste", p. 297.

<sup>30</sup> Notons que Kant revient ici sur une question qu'il posait déjà dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* mais qu'il avait alors laissée sans réponse. Que l'homme ne soit pas une chose oblige à le traiter toujours en même temps comme une fin, "ainsi je ne puis disposer en rien de l'homme en ma personne, soit pour le mutiler, soit pour le corrompre, soit pour le tuer. (Il faut que je néglige ici de déterminer de plus près ce principe, comme il le faudrait pour éviter toute méprise, dans le cas où, par exemple, il s'agit de me laisser amputer les membres pour me sauver, de risquer ma vie pour la conserver ; cette détermination appartient à la morale proprement dite.", Kant, 1785, p 106. Cette coïncidence permet en outre de replacer les questions casuistiques de la *Doctrine de la vertu* dans la lignée des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, point d'attache qui éloigne encore davantage l'hypothèse conséquentialiste.

<sup>31</sup> Kant, 1797, p. 97.

prolonger ma vie, inacceptable s'il vise à la rendre plus aisée ou plus confortable ? La question se pose puisque la matérialité de ces deux actes, amputation ou mutilation, est la même et que le jugement moral diffère à leur égard. Faut-il voir dans cette condamnation des résurgences du conséquentialisme ? Faut-il comprendre que les moyens seraient indifférents ?

Encore une fois, il semble que cela soit inutile. Celui qui envisage une mutilation a à l'esprit une fin comme l'enrichissement mais a en outre conscience de la transgression qu'il envisage du devoir de conservation de soi. Cette transgression lui apparaît comme le moyen de parvenir à la fin qu'il recherche. Il commet donc un crime. Tandis que celui qui est contraint de se laisser amputer pour sauver sa vie n'accepte pas l'amputation avec la conscience de la transgression de ce devoir mais, bien au contraire, pour assurer la conservation de sa personne.

### *Conclusion*

Il s'avère, au terme de ces deux lectures, que si la lecture conséquentialiste paraît à première vue convaincante, les questions casuistiques concernant le suicide peuvent s'analyser en des termes bien plus kantien, et bien plus conciliables avec l'ensemble de sa pensée morale. Il ne s'agit pas de chercher dans le kantisme la formulation d'une morale du sacrifice. Mais certaines situations pratiques sont telles que l'homicide volontaire commis sur soi pourrait apparaître non pas comme un suicide mais la seule solution qui ne serait pas égoïste ou qui n'abandonnerait pas l'individu à l'indignité.

La prise en compte des conséquences de l'acte n'intervient pas pour déterminer s'il est moral ou non, mais pour le constituer ou non en échantillon de suicide. Car c'est en les prenant en compte qu'on comprendra si l'homicide volontaire commis sur soi relevait de l'amour de soi, comme disaient les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, ou obéissait à une autre motivation, éventuellement à une motivation des plus nobles. Il n'en demeure pas moins que nous sommes plongés, à propos de ce passage, dans des difficultés que Kant traite peut-être plus rarement que d'autres. En effet, le caractère large des devoirs de vertu se manifeste ici : la loi pose la maxime mais ne pose pas l'action qu'il convient d'accomplir. Le passage de la théorie à la pratique n'est pas entièrement déterminé par l'impératif catégorique et il y aurait, à le suivre de manière trop stricte, une sorte de pédanterie dans la vertu, plus ridicule que louable. Lorsque Victor Delbos souligne que "ainsi, malgré le rigorisme de sa doctrine fondamentale, Kant ne prétend pas réduire à la simplicité de quelques formules

l'extrême diversité des cas que présente la vie"<sup>32</sup>, il ne faut sans doute pas comprendre que le rigorisme se délite. Mais il est plus juste de rattacher ce jugement à l'idée que la vertu ne nous commande pas nos actions mais les maximes et que tout un travail d'adaptation est pensé au sein même du rigorisme.

Plus généralement, les questions casuistiques ne viennent pas infléchir le sens de la formulation kantienne de la morale, ni manifester un quelconque repentir face à une formulation trop stricte de ces réponses. Elles tiennent seulement compte de ce que Kant affirme avec force tout au long de l'édifice pratique qui est le sien, et que nous venons de rappeler. Ce n'est pas parce que Kant reconnaît la difficulté de notre action morale dans le monde qu'il renonce aux critères qu'il en a toujours donnés.

---

<sup>32</sup> Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, première édition 1926, Presses Universitaires de France, Paris, troisième édition, 1969, p580.